

LOS ORIGENES DEL PELAGIANISMO

Fr. Francisco J. Weismann, O.S.A.

Podemos utilizar el término Pelagianismo en dos sentidos. Por un lado, puede referirse al movimiento heterodoxo que niega la necesidad de la Gracia sobrenatural y la transmisión del Pecado original. En este sentido interesan más las doctrinas que las personas que las sostuvieron (1). De manera semejante, la expresión Agustínismo puede designar un sistema predestinacionista que no haga justicia al pensamiento de Agustín (2). En una segunda acepción, Pelagianismo designa un movimiento ascético cristiano (finales del siglo IV y comienzos del siglo V) de carácter heterogéneo y asociado con el exégeta y teólogo británico Pelagio.

Sobre el Pelagianismo, como sobre otras heterodoxias de la Antigüedad, se ha levantado una notable mistificación que ha obedecido obviamente a razones apologéticas y que, no pocas veces, ha faltado a la objetividad histórica. Por suerte, la investigación patristica, histórica, filológica, etc. ha arrojado bastante luz sobre el Pelagianismo. Esto nos permite ofrecer un perfil de la controversia pelagiana y de sus protagonistas que es más claro, aunque no definitivo, que las conclusiones alcanzadas en el pasado. Por esto, es importante no caer en una excesiva simplificación en un tema que es tan importante históricamente en la historia de las doctrinas.

De hecho, al estudiar el Pelagianismo nos asomamos a una serie de acontecimientos que sucedieron en ámbitos geográficos muy diferentes (Italia, Africa y Palestina). Por otra parte, el estudiar los orígenes del Pelagianismo hemos de detenernos en acontecimientos que aparentemente son irrelevantes con relación al aspecto doctrinal.

Por último, tenemos que ser prudentes al usar el término "Pelagia-

1. Es decir, con aspectos mas bien sistemáticos. Cf. G. Bonner, **Augustine and Modern Research on Pelagianism**, Villanova University Press, 1972. El estudio de Bonner ha servido de inspiración y de guía a mi investigación.
2. En realidad, muchas veces el así llamado Agustínismo (cf. por ejemplo, el "Agustínismo" político) tiene muy poco que ver con el pensamiento mismo de Agustín.

nos" porque comprende un número de personalidades (Pelagio, Celestio, el anónimo Británico Siciliano, Julián de Eclana) de opiniones e ideas heterogéneas entre sí. Conviene recordar también que Agustín no fue el primer opositor al Pelagianismo. Ya S. Jerónimo tuvo su parte en la controversia (3). Pablo Orosio, por su parte, tuvo un papel decisivo en Jerusalén para el desarrollo de la problemática (4). Otro personaje importante en el mismo sentido que los anteriores, fue Paulino de Milán (5).

Tanto de la lectura del "Liber de Fide" (6) como de otras fuentes pelagianas (7) sabemos que el Pelagianismo dista de ser un movimiento humanitario. Negaba la propiedad privada de los cristianos; exaltaba desmesuradamente la virginidad sobre el matrimonio; describía terriblemente el Juicio Final, etc. El autor de esas fuentes es anónimo y escribe desde Sicilia haciendo referencia a "in Francia et in Saxonia" y a "in omni barbarie". Algunos piensan que era británico, teniendo presente las alusiones a un largo viaje por mar (8). Aunque esto no prueba ciertamente su origen, lo que nos interesa aquí es su concepción teológica ciertamente más rigorista que la de Pelagio.

Otros lo identifican con Celestio pero todas estas atribuciones se quedan en el plano de la conjetura. El así llamado **Anónimo Siciliano** reviste especial importancia para nuestra temática. Respecto a las mismas obras de Pelagio es conocida por los estudiosos la edición de su

3. Jerónimo no mostró ninguna comprensión hacia Pelagio y su movimiento. Estos, en Roma, se habían mostrado interesados en sus escritos. Después del 410, cuando se refugiaron en Palestina, sus relaciones con el Obispo Juan de Jerusalén los enemistaron con Jerónimo. Cf. la **Ep 133** (del 414, contra Pelagio) y el **Diálogo contra los Pelagianos** (del 415: PL 23, 495, 590) situado entre el Sínodo de Jerusalén (julio) y el de Dióspolis (diciembre). Cf. J. Gribomont, DPAC, 1585; J.N.D. Kelly, **Jerome. His Life.. Writings and Controversies**, London 1975.
4. Paulo Orosio, aconsejado por Agustín, se dirige a Palestina donde encuentra a Jerónimo y se ve implicado en la incipiente controversia pelagiana. Su **Liber apologeticus contra Pelagianos** (CSEL 5) es la única fuente sobre la Conferencia de Jerusalén (415).
5. A Paulino se le atribuye el **Libellus adversus Caelestium Zosimo episcopo datus** (PL 20, 711-16; por Baronio, Tillemont, Palanque). Paulino, en la asamblea episcopal de Cartago (412) se había opuesto a la Teología pelagiana (cf. Agustín, **De Gratia Christi et de Pecc. orig.** II, 3, 8; **Contra duas epist Pel II,6**) pero no comparece nuevamente frente al tribunal romano para exponer sus acusaciones. En esto se aparta del parecer del Papa Zósimo. Cf. M.G. Mara, DPAC, 2608.
6. Reeditado en Migne, PL XLVIII, 449-88.
7. C.P. Caspari, **Briefe. Abhandlungen und Predigen aus den zwei letzten Jahrhunderten des Kirchlichen Altertums und dem Anfang des Mittelalters**, Christiania 1890.
8. Algunos consideran (J. Morris) que fue un bretón que escribió en Sicilia.

Comentario a las Epístolas Paulinas (9) que, en el siglo XVI, Erasmo creyó que era de Jerónimo. Recién entre 1922 y 1931 las investigaciones de Heinrich Zimmer y Alexander Souter lo atribuyeron a su verdadero autor. Zimmer (10) publicó su trabajo en 1901 y fue completado por Aouter que reconoció el papel pionero de aquél. La moderna investigación sobre Pelagio y la revalorización que se ha hecho de él se debe, en gran parte, a estos aportes textuales.

Tenemos también un grupo de fragmentos sobre temas cristológicos y trinitarios (11); el tratado **De Induratione Cordis Pharaonis** descubierto por Dom German Morin (12) y un comentario sobre Job atribuido a Julián de Eclana (conocido desde 1897) (13). Tenemos así una considerable cantidad de Literatura pelagiana estimada en más de mil columnas del Migne (14). Muchos de estos textos fueron atribuidos en el pasado a escritores ortodoxos como Agustín y Jerónimo.

Respecto a la autenticidad de los escritos, podemos afirmar lo siguiente. Pelagio es el autor del comentario paulino; de la **EP. ad Demetriadem**, del **Libellus fidei** presentado al Papa Zósimo; de los tratados **De Vita Christiana**, **De Virginitate**, **Ad Celantiam** y **De Lege**; las excerptas sobre la Trinidad y la Encarnación y tres obras que poseemos fragmentariamente: **De Natura**, **De Libero Arbitrio** y **Liber Eclogarum** (también llamado **Liber Capitulorum** y **Liber Testimoniorum**) (15). Al Anónimo Siciliano se le asignan dos cartas: **Honori-ficientiae tuae** y **Humanae referunt litterae** y cuatro tratados: **De Divitiis**, **De Malis Doctoribus** (llamado también **De Operibus**); **De Possibilitate non Peccandi** y **De Castitate** (16). A estos escritos se añade el ya mencionado **Liber de Fide** de Rufino el Sirio, a quien Mario Mercator llama el inspirador original de la teología pelagiana (17) y que ejercerá gran influencia en el desarrollo de la controversia a través de Celestio, el amigo y discípulo de Pelagio.

9. Alexander Souter, **Pelagius Expositions of thirteen Epistles of S. Paul** (Texts and Studies, IX), Cambridge 1922-31.
10. H. Ximmer, **Pelagius in Irland**, Berlin-1901.
11. Cf. **Antonianum** XIII (1938) 319-34; reeditado en Migne, PL Supplementum I.
12. **Liber de Induratione cordis Pharaonis**, ed. G. Morin, en G. de Plinval, **Essai sur le style et la langue de Pélagie**, Frobours-en Suisse 1947, 137-203. Reeditado en PLS.
13. Cf. **Spicilegium Casinense** III,1 (1897); reeditado en PLS.
14. Cf. CPL 728-766; PLS I, 1001ss.
15. El **De Natura** en Agustín, **De Natura et Gratia**: CSEL 60, 233-299; **De Libero Arbitrio** en **De Gratia Christi et de peccato originali**: CSEL 42,125-206; **Liber Testimoniorum o Eglogarum liber**, en Jerónimo, **Dial adv Pel** I, 25-32: PL 23, 542-550.
16. Editado por Caspari y reeditado en PLS I,1380-1505.
17. Mario Mercator, **Liber Subnot**, in **Verba Iul.** 2:...Rufinus quondam natione Syrus Romam

Gracias a Dios y a los investigadores, contamos con un importante grupo de textos que nos permiten tener una visión más objetiva y justa de nuestro tema. Por otra parte, ya a partir de 1943 se comienza a estudiar la figura de Pelagio sin prejuicios e intentando comprenderlo como un teólogo del siglo V que dista mucho de ser el monstruo que muchas veces se nos ha presentado. Usando la edición ya citada de su comentario a las Epístolas paulinas (compuesto antes de la crisis de 415-8) podemos intentar reconstruir lo que quiso realmente enseñar (19). Es importante tener presente el contexto de las controversias jovinianistas y origenistas del siglo IV porque éstas determinaron el curso posterior de la polémica pelagiana y enfatizaron el rol de Jerónimo en la misma. Esto no quiere indicar que se ha intentado rehabilitar ingenuamente la doctrina de Pelagio sino que tenemos la posibilidad de un mejor conocimiento de la misma (20). De igual modo, se ha destacado la figura de Rufino el Sirio (21) de una forma amplia (22) y viendo su contexto y difusión (23). Esta figura, por tantos conceptos enigmática, tiene una gran importancia en el desarrollo del Pelagianismo. Otra corriente de investigación busca establecer un vínculo entre el rechazo de la administración romana (24) a manos de los **civitates** de Inglaterra en 410 y la aparente pujanza del Pelagianismo en Inglaterra veinte años después de esa fecha, según lo testimonia la **Vida de S. Germano**. Estos dos hechos podrían relacionarse para sugerir que el Pelagianismo no fue solamente un simple movimiento religioso-ascético sino también una protesta social contra la injusticia y la corrupción del Imperio Romano contemporáneo. Este enfoque puede am-

primus invexit... adprime imbuit atque instituit impiam vanitatem": AC0 I, 35, 36-40. Cf. G. Bonner, "Rufinus of Syria and African Pelagianism": **August Studies** 1 (1970) 31-47; W. Dunphy, "Marius Mercator on Rufinus the Syrian. Was Schwartz mistaken?": **August** 32 (1992) 279-288.

18. Cf. G. de Plinval, **Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme Etude d'histoire littéraire et religieuse**, Lausanne 1943.
19. Upsala-Wiesbaden 1957.
20. No se trata de una simple rehabilitación sino del intento por conocer mejor el pensamiento auténtico de Pelagio.
21. "Der Liber de Fide: ein Werk des Pelagianers Rufinus des 'Syrers': Theologische Quartalschrift CXXX (1950) 432-49, reeditado en **Kleine Patristische Schriften (Texte und Untersuchungen zur Geschichte des altchristlichen Literatur, Bd. 83)**, Berlin 1967, 467-82.
22. H.I. Marrou, "Les attaches orientales du Pelagianisme": **Académie des inscriptions et belles-lettres: Comptes rendus des séances de l'année 1968**, Paris 1968, 459-72.
23. G. Bonner, "Rufinus of Syria and African Pelagianism": **Augustinian Studies** 1 (1970) 31-47.
24. J.N.L. Myres, "Pelagius and the End of Roman rule in Britain": **JRS** I (1960) 21-36.

pliarse para ver todas sus implicaciones (25). Sin embargo, esta interpretación no deja de ser problemática y permanece abierta a ulteriores clarificaciones y fundamentaciones (26), a investigaciones (27) que determinen las eventuales motivaciones sociales del Pelagianismo (28). En este sentido, éste sería un movimiento de la Inglaterra romana tanto como de la región mediterránea. Respecto al Pelagianismo romano, es importante subrayar y conocer esa área en la que surgió y en la que fue condenado (418).(29). El Pelagianismo nos resulta así, no tanto un sistema de proposiciones teológicas, sino un intento apasionado de vivir el Cristianismo en la sociedad superficialmente cristiana del Imperio Romano del siglo.

Orígenes y principales características

Intentaremos investigar cuándo y dónde surge el Pelagianismo y cuál es su rasgo principal. En general, se ha revisado y corregido la opinión tradicional según la cual los orígenes inmediatos del Pelagianismo habría que buscarlos en Roma en la época del liderazgo romano de Pelagio (entre 390 y 409). La comparación entre el Pelagianismo romano y la doctrina teológica asociada al nombre de Pelagio no justifica aquella opinión. Lo característico del Pelagianismo romano en sus años formativos es la combinación de ascetismo y moralismo. La disciplina ascética es el aspecto menos original del Pelagianismo (30). Y, sin embargo, esa disciplina es el elemento común que vincula a personajes tan diferentes como Pelagio, Celestio y el Anónimo Sici-

25. J. Morris, "Pelagian Literature": JTS NS XVI (1965) 26-60; "The Literary Evidence": **Christianity in Britain 300-700**, ed. by M.W. Barley and R.P.C. Hanson, Leicester University Press, 1968, 55-73.
26. W. Liebeschütz, "Did the Pelagian Movement have social aims?": **Historia** XII (1963) 227-41; "Pelagian Evidence on the last period of Roman Britain", **Latomus** XXVI (1967) 436-47.
27. A. Cameron, "Celestial consulates. A note on the Pelagian letter *Humanae referunt*": JTS NS XIX (1968) 213-15.
28. En general, podemos afirmar que la doctrina pelagiana revela muy pocas consideraciones sociales.
29. P. Brown, "Pelagius and his supporters. Aims and environment": JTS NS XIX (1968) 93-114; "The Roman patrons of Pelagius": JTS NS XXI (1970) 56-72.
30. Sobre Demetriadés, cf. G. Bardy, "Démétríade": **DSP** 3, 133-7; K.C. Krable, **Epistula ad Demetriadem de vera humilitate**, PSt 97, Washington 1965. Sobre Proba: J. Fontaine, **Naissance de la poésie dans l'Occident chrétienne**, Paris 1981. Sobre Melania: L. Perrone, **La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche**, Brescia 1980.

liano. Esto también es aplicable a los miembros de la aristocracia romana cristiana (Demetríades, Juliana, Proba, Piniano y Melania) que eran amigos tanto de Pelagio como de Agustín. Es interesante recordar que Juliana, madre de Demetríades, se separó de Pelagio cuando aparecieron los problemas doctrinales (31). Los jóvenes nobles Timasio y Santiago ya lo habían hecho anteriormente (32). Piniano y Melania intercedieron por Pelagio en 417 pero permanecieron ortodoxos (33). Lo que es significativo y destacable en todas estas personas es su ideal ascético. Melania la joven, por ejemplo, bien puede representar ese ideal: su elección de la continencia marital, su decisión de vender sus propiedades para ayudar a los pobres, su estudio asiduo de la Biblia (preferida a los relatos hagiográficos) así lo evidencian (34). Ese ideal le había sido propuesto por el pelagiano Anónimo Siciliano en la carta *Humanae referunt litterae* y en los tratados *De Divitiis* y *De Castitate* que, seguramente, fueron escritos pensando en Piniano, el esposo de Melania, que no comprendía la elección de vida de su esposa (35). El rasgo característico del Pelagianismo, su "ethos" es, entonces, un ascetismo aristocrático con la selección y la exclusividad que le caracterizan.

De hecho, podemos decir que las nobles mujeres que se reunieron alrededor de Pelagio hacia el 390 no son muy diferentes de las que admiraron a Jerónimo hacia el 380 en los días del Papa Dámaso. Las agrias denuncias de Pelagio, pronunciadas hacia el 394 en las postrimerías de la cuestión de Joviniano (36) son razonables si provienen de un personaje que no escapó a la compañía de las damas de alcurnia. Pelagio participó en lo que había dejado Jerónimo cuando abandonó Roma por Palestina (385) y, aparentemente, tuvo más éxito que Jerónimo porque tenía más tacto que éste. Sin duda, esta fue la razón del desaire de Jerónimo: Pelagio sucedió a un hombre mejor que había fallado.(38).

El Pelagianismo romano fue un movimiento laico. Ciertamente, al-

31. Aug., *Epist* 188,1: CSEL LVII, 121, 3-8.

32. Timasio y Santiago informaron a Agustín sobre el *De Natura* y, probablemente, ellos eran antiguos Pelagianos que abandonaron el movimiento.

33. Aug., *De Grat Christ. et de Peccat. Orig.*, I, II, 2: CSEL XIII, 125, 13-20.

34. *Vie de S. Mélanie* 23: SC XC, 174.

35. Id. 3,8.

36. Jerónimo, *Ep* 50,5: CSEL LIV, 393, 23-394.

37. Id., *Ep* 127,7: CSEL LVI, 150, 22-3.25.

38. Id., *Ep* 50,2: CSEL LIV, 389, 11-15, donde se manifiesta la amargura de Jerónimo contra Pelagio.

gunos clérigos lo apoyaron (como el presbítero Sixto, luego Obispo de Roma) pero su real fuerza era el laicado. Agustín ya había reconocido esto hacia el 416: "...non ab episcopis seu presbyteris vel quibusque clericis, sed a quibusdam veluti monachis..." (39). En efecto, el Pelagianismo fue la contraparte romana de movimientos ascéticos similares presentes en el Imperio Romano, por ejemplo, el Priscilianismo en España. Agustín habla de monjes pero, sin embargo, los Pelagianos no construyeron monasterios aunque intentaron convertir a la Iglesia en un gran monasterio. La corriente ascética-monástica presente en un Jerónimo, un Agustín, un Paulino se amplía por Pelagio y sus seguidores" (40). Esta base moralista constituyó la fuerza del Pelagianismo en Roma y explica también la fidelidad a Pelagio cuando éste fue condenado. Toda la actividad de Celestio, todos los escritos -bastante repetitivos- de Julián no niegan este hecho según el cual podemos afirmar que la teología propiamente pelagiana significó poco en la estructuración del movimiento. La vida ascética podría ser vivida en el contexto de la Teología agustiniana y los temas teológicos de la Gracia, la libre voluntad y el Pecado Original no eran, para la mayoría de la gente, lo suficientemente importantes como para justificar dejar la comunión de la Iglesia Católica.

La fuerza motivadora y la energía del Pelagianismo Romano en la plenitud de su suceso -es decir, del 390 al 409- fue el ideal de la renuncia ascética del que Pelagio fue un convencido, aunque no fanático defensor. Durante la controversia de Joviniano, en 392, Pelagio se opuso al ataque violento de Jerónimo contra el Matrimonio y aceptó la afirmación de Joviniano sobre la igualdad de méritos entre los estados de virginidad, viudez y matrimonio (41). Es interesante tener presente ahora el desarrollo de la Teología de Agustín durante el período en el que el Pelagianismo progresaba en Roma.

Los últimos diez años del siglo IV testimonian la transformación del convertido Agustín, monje en Tagaste y entusiasta del Platonismo, al Sacerdote y Obispo de Hipona que estudiaba apasionadamente la Sagrada Escritura, especialmente la doctrina paulina. Hacia el 396-7 notamos un desarrollo notable en su pensamiento, tal cual lo vemos en sus **Confesiones**, en el libro X, donde pide al Señor: "¡Dame lo

39. CSEL XLII, 115.23.116.9

40. Esta tendencia al Puritanismo en ciertos movimientos doctrinales, a lo largo de la historia del Cristianismo, sería interesante poder rastrearla con mayor detalle en sus orígenes.

41. Cf. *Contra Iovinianum* de Jerónimo (PL 25, 211-338). Como es sabido, la posición de Agustín fue más moderada (cf. *De bono coniugali* y *De sancta virginitate*).

que mandas y manda lo que quieras!". Esto alarmó a Pelagio en la primera década del siglo V (42). Hacia el 396-7 escribe un tratado en el que responde a preguntas de exégesis bíblica que le había formulado Simpliciano, en su tiempo consejero espiritual de Agustín antes de su conversión y ahora eventual sucesor de Ambrosio en la sede de Milán. El **De Diversis Quaestionibus ad Simplicianum** es, como lo reconoció el mismo Agustín, una obra de especial importancia tanto para su propio pensamiento como para su intervención en la controversia pelagiana. (43). Nos cuenta que, al trabajar en ese tratado, comprende lo que quiso decir S. Pablo al preguntar: ¿Qué tienes que no hayas recibido?. Si lo recibiste, por qué te vanaglorias como si no fuese un don?" (44). A la luz de esta nueva comprensión, Agustín desarrolló su exégesis del capítulo 9 de la Epístola a los Romanos ofreciendo una doctrina que muy bien podría haber surgido en medio de la polémica pelagiana. Aparecen todos los temas familiares al Agustínismo: la "massa peccati", el "tradux peccati et poena mortalitatis" y los "textos familiares:" ¡Oh hombre!, Quién eres tú para replicar a Dios?" "Sus juicios son inescrutables y sus caminos no se conocen". (45)

Así, bastante antes que la controversia pelagiana comenzara, Agustín desarrolló su propia doctrina "agustiniana". Lo que falta en el **De Diversis Quaestionibus** es la afirmación sobre los niños muertos sin el Bautismo aunque indudablemente se encuentra implícita. Probablemente, aunque no tenemos información positiva sobre el particular; el tratado dirigido a Simpliciano fue bien recibido en Milán en donde se lo consideraría en armonía con el pensamiento de Ambrosio. Esto no significa que Ambrosio fuese el inspirador de Agustín porque, excepto una referencia en **De Natura et Gratia** del 415 (46) provocada por Pelagio, no es hasta el **De Gratia Christi et de Peccato Originali** del 418 donde encontramos una referencia a Ambrosio para

42. Aug., **De Dono Persever** XX,52: PL XLV, 1026.

43. Aug., **Retract** II,1: CSEL XXXVI, 131-2; **De Praedest. Sanct** IV,8: PL XLIV,965-6; **De Dono Persever**. XX,52:PL XLIV, 1) 25-27: "Quod plenius sapere coepi in ea disputatione quam scripsi ad beatae memoriae Simplicianum episcopum Mediolanensis Ecclesiae, in mei episcopatus exordio, quando et initium fidei donum Dei esse cognovi et asserui...utrum in primi libri posterioribus partibus, eorum duorum quos mei episcopatus initio, antequam Pelagiana haeresis appareret, ad Simplicianum Mediolanensem episcopum scripsi, remanserit aliquid quo vocatur in dubium..."

44. **Retract** II,1,27:CSEL XXXVI, 132,6-12.

45. **De Div Quaest. ad Simpl** I, q.2,16,22:"... inscrutabilia enim sunt iudicia eius, et investigabiles viae ipsius...Tunc facta est una massa omnium, veniens de traduce peccati et de poena mortalitatis, quamvis Deo formante et creante quae bona sunt...": PL XL, 121, 125-6.

46. **De Nat et Grat** LXIII, 74, 75: CSEL LX, 289, 9-291, 8.

obtener apoyo (47). También es posible que no sólo la obra de Agustín fuese bien recibida en Milán sino que ejerciese influjo, de una forma inesperada, sobre el desarrollo de la cuestión pelagiana.

Agustín escribió su tratado para Simpliciano el 396 o 397. En el 399 arribó a Italia Rufino el Sirio, una figura misteriosa y, bajo cierto aspecto, siniestra. Este, según Mario Mercator, sembró por primera vez las semillas del Pelagianismo en Roma y empleó a Pelagio como su instrumento en la difusión de la doctrina. La identidad e influencia de Rufino han sido muy discutidas.

El **Liber de Fide** fue publicado en 1650 por Jacques Sirmond teniendo en cuenta dos manuscritos de Corbie, uno de los cuales está ahora en la Biblioteca Pública de Leningrado (MS Q. v.1.6) (48). Un colofón en el f. 61r del ms. de Leningrado atribuye la obra a **Rufinus presbyter provinciae Palaestinae** (49). Ya en época temprana se le atribuyó un carácter pelagiano. Una glosa en f. 1r, quizás del siglo VI, advierte al lector contra sus errores y sugiere que se lo reemplace en una futura copia por el **De Vera Religione** de Agustín que tiene aproximadamente la misma extensión.

Otra glosa del siglo VIII afirma que su verdadero autor fue Pelagio (50). Sin embargo, no hay ninguna razón para atribuir el **Liber de Fide** a Pelagio o a otro autor que no sea Rufino el presbítero palestinese. El problema se centra en la identidad de éste último. Muchos investigadores lo identifican con Rufino el Sirio mencionado por Mario Mercator y que sería el sacerdote Rufino, que residía en Roma con Pamaquio, el amigo de Jerónimo y a cuya autoridad Celestio se remite en su juicio de Cartago (411). (51).

No obstante, no todo resulta claro. Nos preguntamos si este Rufino es idéntico con el sacerdote homónimo que Jerónimo envió desde Belén a Milán en el 399 para asistirlo en una acción legal relativa a un cierto Claudio que estaba sometido a un grave juicio. La mayoría de los que recientemente se han ocupado de este problema aceptan esa identificación. El Prof. Marrou, sin embargo, argumenta que el mensajero de Jerónimo no tendría tiempo, en una corta estadía en Roma y

47. *De Grat Christ et de Pecc Orig* I, XLIV,48; II,47. Cf. E. Lamirande, *Paulin de Milan et la "Vita Ambrosii"*, Paris 1983.

48. Editado por Mary W. Miller, *Rufini Presbyteri Liber de Fide* (The Catholic University of America Patristic Studies, vol XCVI), Washington 1964.

49. Leningrado MS. Q.v.1.6, f.61r "Explicit Rufini presbyteri provinciae Palaestinae Liber De Fide, translatus de Graeco in Latinum sermonem".

50. Idem., f. 1r.

51. *De Grat Christ et de Pecc Orig* II,3,3: CSEL XIII, 168, 12-14.

en tránsito hacia Milán, para encontrar una escuela filosófica. Por otra parte, tendría que haber discutido sobre sus opiniones pelagianas durante su estadía en el monasterio de Jerónimo y, en último lugar, los enemigos de éste habrían llamado la atención sobre este hecho. (52). Esta opinión considera, en general, que el Pelagianismo es un movimiento teológico y no un movimiento ascético con opiniones teológicas, y, en este sentido, Rufino puede ser su fundador en cuanto inspiró algunas de sus concepciones. La doctrina característica de Rufino, pasada al Pelagianismo, es su negación de toda transmisión del pecado original. Esta doctrina podría haberla enseñado durante su estadía romana antes de su **Liber De Fide**. Esto significa que no es el responsable de las teorías sobre la Gracia y la libre voluntad que Pelagio expondría posteriormente.

Es indudable que toda manifestación incipiente del Pelagianismo en Belén habría producido fuertes reacciones de Jerónimo y, por tanto, no es de suponer que la negación del traducianismo haya sido un tema candente en la comunidad de Belén durante la última década del siglo IV. Probablemente las discusiones sobre el origen del alma (provocadas por la controversia origenista) hicieron que Rufino partiera del monasterio de Jerónimo y, posteriormente, desarrollara sus ideas antitraducianistas.

Debemos tener presente la observación de Mario Mercator según la cual Rufino difundió sus ideas discretamente bajo el Pontificado de Anastasio y empleando a Pelagio como su portavoz (53). La polémica recién comenzó en el 411 y en Africa. En enero del 417 Inocencio I declaró que no tenía conocimiento de la existencia de Pelagianos en Roma: esto nos sugiere que la teología pelagiana había sido ocultada o presentada con reserva (54).

Probablemente en esta época Rufino ya había fallecido. Esto es factible si tenemos presente su ausencia total durante la controversia. Esto es confirmado por la referencia de Clestio en su juicio de Cartago (411) sobre el santo Rufino residente en Roma junto a Pamaquio (55). La expresión "santo" equivale a "de buena memoria" e indica que tanto Rufino como Pamaquio ya habían fallecido (56). En gene-

52. Cf. H.I. Marrou, "Les attaches orientales du Pélagianisme": *Académie des inscriptions et belles-lettres. Comptes rendus des séances de l'année 1968*, Paris 1968, 464-5.

53. Cf. nota 17.

54. Innocentio apud Aug., Ep 183,2: CSEL XLIV,726,2-6.

55. cf. nota 51.

56. cf. nota 52, p. 461.

ral, entonces, parece que Rufino se identifica con el sacerdote del mismo nombre del monasterio de Jerónimo y que es autor del **De Fide**.

Existe una opinión según la cual el **Liber De Fide** fue escrito como respuesta a la primera obra antipelagiana de Agustín, el **De Peccatorum Meritis et Remissione** y, por eso, no podría haber sido compuesto antes del 413 (57). Sin embargo, se ha establecido (58), siguiendo opiniones autorizadas (59) que Agustín citó la obra de Rufino en el **De Peccatorum Meritis** y, por tanto, el **Liber De Fide** debe haber sido compuesto antes del 412.

Examinando el texto de Rufino nos damos cuenta que la intención del autor va dirigida más contra Orígenes que contra aquellos que creían en la transmisión del pecado original. Esto sugiere una fecha de composición entre 399-402, durante el Pontificado de Anastasio que condenó el Origenismo (400) por instigación de Teófilo de Alejandría. Esta fecha puede conciliarse con las circunstancias de la misión de Rufino: llegó a Roma cuando la polémica causada por la traducción del **De Principiis** de Orígenes, hecha por Rufino de Aquileia, estaba en su momento más álgido. Traía cartas para Pamaquio y para Rufino y, aparentemente, se reunió con el primero dejando de lado la carta para Rufino. (61). No sería raro que Rufino entrase en la polémica con su libro cuando la polémica contra Rufino de Aquileia se enardecía.

Es importante considerar que la teoría de Orígenes sobre la preexistencia de las almas antes de encarnarse fue rechazada y quedaron como teorías alternativas para los pensadores ortodoxos el traducianismo y el creacionismo. Jerónimo reconoce esto en su polémica con Juan de Jerusalén del 397 en la que manifiesta su disgusto por el traducianismo que permanecerá hasta el fin de su vida (62).

Es posible que Rufino haya encontrado en Milán el traducianismo

57. cf. nota 21.

58. F. Refoulé, "Datation du premier concile de Carthage contre les Pélagiens et du Libellus Fidei de Rufinus": *RevEtAug* 9 (1963) 44-9.

59. Cf. J. de Blic, "Le péché originel selon St. Augustin": *Recherches de Science Religieuse* XVI (1927) 518-9.

60. Cf. n. 23.

61. F. Cavallera, *S. Jérôme sa vie et son oeuvre*, Louvain 1922, I, 250, 254; II, 37-8.

62. Jer., C. Ioan. Hierosol. 22: "...An certe (quod ecclesiasticum est secundum eloquia Salvatoris) Pater meus usque modo operatur, et ego operor...quotidie Deus fabricator animas.": PL XXIII, 389AB. Cf. C. Rufinum Apol II, 4: PL XXIII, 446D, 447A. En la Ep126 (inter Aug. 165), escrita hacia el 412/3, encontramos la posición final de Jerónimo (cf. Ag., Ep 190. VI, 20: CSEL LVII, 156, 2-3). Jerónimo cita también de Rufino su Apol ad Anas 6 en C. Rufin. Apol. II, 8, por las referencias que hace Rufino a Tertuliano y a Lactancio

en su forma rigurosa, cuando estuvo allí en conexión con el caso de Claudio. Desde que publicita el **De Fide** como una confesión de fe que denuncia todas las heterodoxias, incluye también a ese traducianismo. Es concebible que haya leído las **Quaestiones ad Simplicianum** o las **Confesiones** con su acentuación de lo doloroso y trágico de la condición humana. Por su parte, el traducianismo ya había sido mencionado por Rufino de Aquileia en la **Apología** que dirigió al Papa Anastasio (segunda mitad del 400) según la forma representada por Tertuliano y Lactancio (63).

Rufino de Aquileia declaró que no tenía ninguna teoría personal sobre el origen del alma humana pero consideraba a la cuestión como abierta (64). Esta actitud será repetida en el 411 por Celestio, en Cartago, frente a las acusaciones de Paulino de Milán (65).

Los jueces africanos de Celestio, sin embargo, pensaban diferente. Además Celestio acudió a la autoridad de Rufino el Sirio. Sobre éste recordemos que Mario Mercator lo considera el fundador del Pelagianismo y que Celestio sólo lo cita en el transcurso de la controversia. Tengamos en cuenta que probablemente Rufino había fallecido cuando la polémica estalló.

Mario Mercator llama a Celestio discípulo de Pelagio y parece que fue Celestio, y no Pelagio, el que estaba impresionado por la negación rufiniana del pecado original y de su transmisión en el **Liber de Fide**, a parte de una referencia a la Gracia del Bautismo sin especial importancia teológica (66), la palabra "Gratia" no es mencionada y, por esto, no consideramos razonablemente a Rufino como el inspirador de ideas que Pelagio desarrollará luego en el **De Natura** y en el **De Libero Arbitrio**. Algunas de las nociones de Rufino -por ejemplo, su creencia de que Adán y Eva nunca pecaron después de la Caída y su aserción que había hombres sin pecado entre los justos del A. Testamento (67)- tienen paralelos en los escritos de Pelagio (68); pero Ru-

aunque duda sobre éste último (Id., II, 10). En la citada **Ep 126** afirma que: "...an certe ex tra-
duce, ut Tertullianus, Apollinaris et maxima pars occidentalium autumat, ut, quomodo cor-
pus ex corpore, sic anima nascatur ex anima et simili cum brutis animantibus condicione
subsistat".

64. Idem: "Ego tamen haec singula et legisse me non nego... Deum esse et animarum et corpo-
rum conditorem": CC XX, 27, 16-9.

65. Celestius apud Aug., **De Grat Christi et de Pecc Orig**, II, 4, 3: CSEL XLII, 169, 11-13.

66. Rufinus, **De Fide** 48.

67. Id., 39.

68. Pelagio, **De Natura** apud Aug., **De Nat et Grat** XXI, 23, XXXVI, 42: CSEL LX, 248, 25-
28; 263, 15-20; 265, 12-19. Cf. **De Gest. Pelag.**, X, 22: CSEL XLII, 75, 24-76, 3; **De Libero
Arbitrio**, apud Aug., **De Grat. Christi et de Pecc Orig**, II, XIII, 14: "omne bonum ac

finó tenía un tema característico: los niños están libres de pecado y son bautizados para ser herederos del Reino de los Cielos (69). Esta afirmación hace referencia a Celestio antes que a Pelagio ya que aquél la sostuvo en su confesión de fe que presentó a Zósimo en Roma (417) (70) aunque se presentó a sí mismo humildemente como un suplicante que sometía su fe a la Sede Apostólica (71). Dos aspectos hemos de estudiar en Rufino el Sirio que, unidos, iluminan su contexto.

En primer lugar, su origen, Mario Mercator lo describe como "de natione Syrus" (72) y, si era realmente sirio por nacimiento, era previsible que el **Liber De Fide** hubiese sido escrito en Griego. Sin embargo, ya desde los Maurinos y siguiendo criterios seriamente filológicos, se considera que fue escrita en Latín (73). Algunos han pensado, entonces, que probablemente Rufino fue un Latín que vivió bastante tiempo en el claustro de Jerónimo en Belén para adquirir un buen conocimiento del Griego y que fue llamado Sirio por Mario Mercator en el sentido que venía de Siria.

Es importante recordar aquí que existen ejemplos en el Imperio Romano tardío de orientales que hablaban Griego y que eligieron escribir en Latín. Por ejemplo, podemos recordar, en este sentido, al historiador Amiano Marcelino y al poeta Claudiano. El primero, nacido en Antioquia, de noble familia griega, es el autor de **Rerum Gestarum libri** mientras que el segundo, nacido en Alejandría, fue poeta primero en Griego y después en Latín. En el caso de Rufino, por otra parte, tenemos que tener presente que, si era el sacerdote enviado por Jerónimo a Italia para ayudar en el caso de Claudio; esto sugiere cierto conocimiento de la Ley por su parte. Y uno de los centros para el estudio de la Ley Romana en Oriente era la ciudad de Beirut en Siria donde la enseñanza era totalmente en Latín hasta el comienzo del siglo IV (74).

malum, quo vel laudabiles vel vituperabiles sumus, non nobiscum oritur, sed agitur in nobis; capaces enim utriusque rei, non pleni nascimur et ut sine virtute ita ut sine vitio precreamur atque ante actionem propriae voluntatis id solum in homine est, quod Deus condidit": CSEL XLII,175.22-27).

69. Rufinus, **De Fide** 40: "Baptisma igitur infantes non propter peccata percipiunt, sed ut, spiritalem procreationem habentes, quasi per baptismum in Christo creentur et ipsius regni caelestis participes fiant" (Miller, 114, 23.27).

70. Celestius apud Aug, **De Grat. Christi et de Pecc Orig** II, 5, 5: CSEL XLII,169.23-170, 3, 71.

71. Id. VI,7: CSEL XLII,171, 2-5.

72. Cf. nota 17.

73. Cf. nota 21.

74. H.i. Marrou, **A History of Education in Antiquity**, G. Lamb 1964, 390.

Sería, por tanto, posible para un sirio que hablaba griego adquirir dominio del latín durante sus estudios jurídicos y, posiblemente, lo perfeccionó durante su estadía en Belén. Así podríamos entender la afirmación de Mercator ("quondam natione Syrus") y el colofón del **Liber De Fide** según el que fue un sacerdote de Palestina. Según Mercator, Rufino sostuvo que Adán y Eva fueron creados mortales y no transmitieron el pecado a su descendencia. Esta afirmación la encontramos primeramente en algunos autores sirios y, especialmente, en Teodoro de Mopsuestia.

La relación de Teodoro de Mopsuestia con el Pelagianismo ha sido muy discutida por los investigadores. Algunos consideran que no fue absolutamente pelagiano (76) mientras que otros afirman que su doctrina fue pelagiana aunque no siempre la manifestó (77) mientras que otros sostienen dos corrientes en su pensamiento: una tradicionalmente ortodoxa (sobre la caída y sus consecuencias) y otra en la que la mutabilidad de la condición humana contrasta con la inmutabilidad de la nueva creación en Cristo. (78).

Sin embargo, para nuestro propósito, debemos considerar que los textos mismos de Teodoro no avalan su presunto alejamiento del Pelagianismo. La tradición que Teodoro enseña sobre el hombre creado mortal y castigado por su pecado con la muerte, es aparentemente cierta. La doctrina de los fragmentos conservados por Mario Mercator de la obra de Teodoro dirigida contra Jerónimo, **Contra aquellos que dicen que los hombres Pecan por naturaleza v no por voluntad**, representa una auténtica expresión de su doctrina, aunque existan dudas sobre la autenticidad de esos fragmentos (79).

Parece que existe un vínculo entre las enseñanzas de Teodoro y las de Rufino sobre la cuestión de la mortalidad de Adán y una similitud entre la doctrina de Rufino y la de Agustín cuando sostienen que Adán, en el Paraíso, era mortal pero tenía una inmortalidad condicionada: "...licet immortales secundum animam creatos esse dixerim, mortales vero secundum corpus..." (80). Así opinan Rufino, Teodoro

75. Mar. Merc., *Lib Subnot. in Verba Iul* 1: AC0 I, v.5.30-36.

76. *Essai sur Théodore de Mopsueste* (Studue Testi 141), Roma 1948, 164.

77. "Theodor von Mopsuestia ein Gegner der Erbsündenlehre": *Zeitschrift für Kirchengeschichte* LXV (1954) 8.

78. G. Koch, *Die Heilsverwirklichung bei Theodor von Mopsuestia* (Münchener theologische Studien 2, Bd.31), München 1965, 58-75.

79. Idem 59. Cf. M. Simonetti, "Note sull'esegesi veterotestamentaria di Teodoro di Mopsuestia": *Vet Chr* 14 (1977) 69-102.

80. Rufinus, *De Fide* 29 (Miller, 94, 6-10).

(81) y Agustín. Adán fue creado con un cuerpo animal pero, de haber continuado, se habría transformado en un cuerpo espiritual. (82). Tanto Rufino como Agustín -e incidentalmente Pelagio (83)- se oponen a la opinión atribuida a Celestio en Cartago (411): que Adán fue no sólo creado mortal y habría muerto tanto si hubiese como no hubiese pecado. Esta doctrina también es aceptada por el teólogo pelagiano considerado más racionalista: Julián de Eclana. Este argumenta que el Matrimonio prueba que los hombres estaban destinados a morir aunque, a pesar de esto, si Adán y Eva hubiesen aceptado el precepto divino, no habrían experimentado la muerte (84).

Indudablemente hay un importante acuerdo sobre esta cuestión en Agustín y en Julián aunque difieren esencialmente sobre el fin del Matrimonio. Para Julián sus objetivos son fundamentalmente biológicos: perpetuar la especie. Para Agustín su fin es esencialmente espiritual: completar el número de los llamados al Reino de los Cielos. El abismo entre los dos polemistas es establecido, no por los acontecimientos sino por la orientación doctrinal. No tenemos evidencia de la medida de la influencia de Rufino el Sirio sobre Pelagio y Celestio (excepto en la negación del traducianismo y en la doctrina del Bautismo de los niños para la incorporación en el Reino de Dios y no para la remisión de los pecados). Podemos suponer que fue Celestio el que fue realmente influenciado. Pelagio argumenta contra el traducianismo en su Comentario a Romanos aunque de una forma ambigua, según lo destacó Agustín (85). En gran parte, debido a su discreción que lo caracterizaría en el Sínodo de Dióspolis, pero también porque no le interesaba particularmente la cuestión (86).

Se preocupaba, más bien, por la vida cristiana de los adultos y el papel del Bautismo en la misma. En esto el Pelagianismo coincide

81. Theod. Mopsuest., *In Ioh XVII*, 11: "...Quia ita etiam gignere possunt homines, propterea merito participationem naturalem cum eis receperunt. Et quia communem habent naturam, ita etiam mortem naturae impositam, contraxerunt" (ed. Vosté CSCO Script. Syr. Ser. IV, tomo 3, 224.12-18).

82. Aug., *De Pecc Mer et Rem I*, 2, 2: CSEL LX, 4, 7-11.

83. Pelag., *EXP.* 45, 12: "quo modo, cum non esset peccatum, per Adam advenit, ita etiam, cum paene nullum iustitia remansisset, per Christum est revocata; et quo modo per illius peccatum mors intravit, ita et per huius iustitiam vita est reparata": PLS I, 2136, 20-25.

84. Iul. apud Aug., *Op Imp c. Iul VI*, 30: PL XLV, 1579-80. Cf. Ruf., *de Fide* 29 (Miller, 94, 21-31).

85. Pelag., *Exp* 46, 47.15: PLS 1137, 17-37. Cf. Ruf., *De Fide* 40 (Miller, 114, 13-17) y August., *De Pecc Mer et Rem* 3, 6: CSEL LX, 132.15-18.

86. Podemos decir que los Pelagianos no tenían ningún interés por los bebés. Consideraban que el Bautismo de los adultos era el modelo de todo Bautismo. Por tanto, desacreditaban el Bautismo de los niños.

con el ideal educativo del humanismo clásico: el objetivo de la educación no es el desarrollo de los niños sino la formación de los adultos. (87). Por el contrario, Agustín encontró evidencia en los defectos de los niños para su doctrina del pecado original. (88). Los Pelagianos, al detenerse en el mundo de los adultos, evitaron toda afirmación teológica sobre el Bautismo de los niños. Sin embargo, el viaje de Celestio a Africa le puso en contacto con una práctica eclesial donde la teología del Bautismo tenía un lugar relevante, ausente en otras partes. (89).

Tenemos, en consecuencia, dos características del Pelagianismo romano: 1) el fervor ascético común con otros movimientos cristianos pero especialmente importante en la aristocracia cristiana romana a finales del siglo IV; 2) la teología de Rufino el Sirio. Ambas características corresponden a un período histórico temprano: el ascético corresponde al comienzo del monaquismo en Roma y a la estadía romana de Jerónimo y el rufiniano a la crisis origenista en los días de Anastasio. Todo historiador del Pelagianismo ha de prestar atención a este contexto y a estos antecedentes si se quiere conocer objetivamente el problema.

87. Debemos notar que el Cristianismo, al continuar las enseñanzas del Evangelio, debería haber transformado el espíritu de la Educación antigua. P. Riché nota que, de hecho, eso no se cumplió. Cf. *Education et culture dans l'Occident barbare 6-8 siècle*, Paris 1962, 48-9.
88. Aug., Conf I, VII, 11: CSEL XXXIII, 9, 1-10.11.
89. Los Pelagianos se sentían a gusto con la Teología antioquena. Una homilía de Juan Crisóstomo parece apoyar esto. Cf. A. Wenger, *Huit Catéchèses baptismales inédites*, SCh 50, Paris 1957; P. W. Haskins, *S. John Chrysostom: Baptismal Instructions*, London 1963; J.P. Bouhot, "Version inédite du sermon "Ad neophytos" de S. Jean Chrysostom, utilisée par S. Augustin": *REAug* 17 (1971) 27-41. Una profesión de fe, aparentemente ortodoxa, aparece bajo la autoridad del mismo Crisóstomo (PL 48, 509, 526). Cf. O. Wermelinger, "Neuere Forschungskontroversen um Augustinus und Pelagius": *Internationales Symposium Über den Stand der Augustinus-Forschung*, Würzburg 1989, 189-217, cf. 204. El comentario de Teodoro de Mopsuestia sobre Pablo es disponible. Pelagio utilizó ampliamente un comentario anónimo sobre Pablo, de exégesis antioquena. (Cf. H.J. Frede, *Ein neuer Paulustext und Kommentar*, Freiburg 1973-74). En este sentido, existen vinculaciones -todavía no suficientemente aclaradas- entre el comentario de Teodoro en su versión latina y las *Expositiones* de Pelagio (Cf. A. Souter, *The earliest Latin Commentaries on the Epistles of S. Paul*, Oxford 1927, 229). El *Liber de Fide* de Rufino es pelagiano, antioqueno, antoorigeniano y antiagustiniano. Es debatible si se trata, en este caso, de un pseudónimo. Podemos conjeturar que Rufino, negador de la transmisión del pecado durante su estadía en Roma con Pamaquio, era sirio pero para esto no necesitamos acudir al testimonio de Mario Mercator. W. Dunphy considera que este testimonio es una ficción. Cf. W. Dunphy, "Marius Mercator on Rufinus the Syrian. Was Schwartz mistaken?": *August* XXXII,2 (1992) 279-89; Id., "Rufinus the Syrian's Books": *August* 3 (1983) 523-31.

Ahora bien, ¿cuál fue el papel específico de Pelagio en el movimiento que lleva su nombre?. Pelagio permanece, después de nuestra investigación, una figura misteriosa. No conocemos cuándo nació ni cuando falleció (90). Lo que conocemos sobre él proviene de sus adversarios y no es objetivo (91). Este hecho no es solucionado por la repetición de leyendas como su origen irlandés o la suposición que su nombre es la helenización de Muirchu (92) o que fue un galés llamado Morgan (ha sido demostrado que los contemporáneos de Pelagio hicieron que el nombre latino, por su uso constante, se convierta en Pelag o Peleg pero no Morgan) (93). Lo poco que conocemos sobre Pelagio viene o de sus adversarios o de la evidencia incidental de sus propios escritos y es fácil hacerle una injusticia al considerarlo simplemente en los términos y en las opiniones por las que fue condenado.

Bastante de su obra permanece para posibilitarnos afirmar que no escribió sólo para justificar el Pelagianismo sino que fue un teólogo independiente interesado en la exégesis bíblica y la teología trinitaria; un pensador que deseó primeramente ser un teólogo ortodoxo de la Iglesia Católica y ser reconocido como tal (94). Ha sido observado que una particular característica del pensamiento de Pelagio es su tendencia antimaniquea (95). Una razón para esto es obvia: la población maniquea de Roma era importante, como lo descubrió el mismo Agustín al desembarcar allí en el 383 (96) y parece que los Maniqueos hacían proselitismo entre los intelectuales (97). No obstante, hay otros motivos: la necesidad de defender el ascetismo cristiano en Roma del calificativo de Maniqueísmo y del que Jerónimo da testimonio en su carta a Eustoquia (384): "...miseram et monacham et Manichaeam vocant..." (CSEL 54, 161,4-6) (98). ¿Qué decían los Maniqueos sobre ellos mismos?. Por ejemplo, Fausto se consideraba un hombre sin bienes materiales, pobre, manso, pacífico y de corazón puro, seguidor del Evangelio (99).

90. Sobre el particular, pueden consultarse los estudios ya clásicos de Plinval. Especialmente, *Pélage*, 47-71.

91. En efecto, son sus adversarios quienes nos han transmitido no sólo sus principales ideas sino también sus datos personales.

92. Cf. nota 90.

93. Cf. H. Williamst *Christianity in Early Britain*, Oxford 1912, 200-1.

94. Es fundamental ir directamente, en este sentido, a los textos mismos de Pelagio.

95. Cf. T. Bohlin, *Die Theologie des Pelagius*, 10-5.

96. *Conf V.X,19*: "...plures enim eos Roma occultabat": CSEL XXXIII, 106,14-15.

97. Un ejemplo es la misma estadía de Agustín con los Maniqueos

98 *Ep* 22,13.

99. Aug., *C. Faustum* VI,1: CSEL XXV,1, 271,15-24. No es increíble que exista un parecido

La carta de Jerónimo a Eustoquio, posterior, menciona la ejecución de Prisciliano y sus compañeros en el 386, lo que demuestra el peligro real al que estaban expuestos los ascetas cristianos por parte de ciertos clérigos. Es destacable que el Priscilianismo es semejante al Pelagianismo (100). Partiendo de estos hechos, es comprensible la reacción de Pelagio frente a la actitud de Jerónimo con Joviniano. Jerónimo se excedió en su crítica del Matrimonio y aparentemente justifica las acusaciones hechas contra los ascetas (101). Pelagio, por su parte, destacaba que el ascetismo no implicaba una desvalorización del Matrimonio: no es igual a la continencia (como quería Joviniano) ni es una institución condenable (según Manes). (102). No todos los Pelagianos compartían la moderación de Pelagio. El Anónimo Siciliano proponía la vida de pobreza y continencia con un entusiasmo que habría satisfecho a cualquier Maniqueo (103).

La contribución de Pelagio al Pelagianismo fue el dar una base teológica al ascetismo cristiano contra cualquier cargo de Maniqueísmo y justificar el hecho que la vida virtuosa es posible para el cristiano si éste realmente lo intenta. Esta justificación teológica era conveniente dado el ambiente hostil al Ascetismo presente en ciertos lugares y también por una razón psicológica: si se enseña que no es necesario pecar, el hombre tendrá más coraje para evitar algunos pecados que, de otro modo, habría cometido. (104). Otro hecho destacable es la negación rufiniana del traducianismo: él discutió la posibilidad del pecado según las potencialidades de la naturaleza, obra de Dios considerada en abstracto, antes de las actuales condiciones posteriores a la Caída. La Teología de Pelagio tiene su núcleo en el problema del hombre considerado de una forma diametralmente opuesta a la del

superficial entre el elegido maniqueo y el monje cristiano. Sin embargo, éste se retira del mundo siendo consciente de su situación personal de pecado. De hecho, en Siríaco se emplea el término "el que llora" para designar al asceta. Por su parte, el elegido maniqueo estaba bien lejos de llorar o arrepentirse con compunción; era casi justo y sus compañeros lo llamaban *Zaddika*, es decir, "Justo". Cf. F.C. Burkitt, *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1925, 46.

100. Tanto el Priscilianismo como el Pelagianismo buscaban reformar la vida cristiana según los moldes claustrales. Ambos estaban formados por aristócratas. Así Sulpicio Severo llama a Prisciliano 'familia nobilis, preedives opibus' (*Chron* II,46: CSEL I.99.21-22). Ambos eran esencialmente movimientos laicos que atrajeron a algunos clérigos.

101. Esto es explicable si tenemos presente el carácter fuertemente polémico que Jerónimo daba a sus intervenciones.

102. Pel., *Ep. ad Celantiam* 28 (inter Jer., *Ep* 148: CSEL LVI, 352.23-25).

103. Cf. *De Divitiis*: PLS I, 1380-1418 y la *Ep. De Castitate*: id., cols. 1464-1505.

104. *De Poss non Peccandi* 3: PLS I, 1460, 31-38.

Maniqueísmo. (105). Las invasiones de Roma por Alarico que culminaron en el saqueo del 410 fueron decisivas para el Pelagianismo.

Dividieron al grupo pelagiano de Roma y expulsó a muchos de sus miembros con el resultado que Italia dejó de ser el centro del movimiento (106). Esta gente llevó las ideas de Pelagio a otras regiones, lo que generó numerosas discusiones con otras tradiciones cristianas. Esto no habría sucedido si hubiese permanecido en el ámbito exclusivamente romano. La decisión de Celestio de permanecer en Africa cuando Pelagio dejó Cartago por Palestina, es fundamental porque indica que el elemento rufiniano en el Pelagianismo, del que Celestio era el representante más importante, entró en contacto con la sociedad africana en la que la Teología del Bautismo era objeto de controversia por la problemática donatista. (107). La época en la que Celestio y Pelagio arribaron a Africa, en vísperas de la Conferencia de Cartago del 411, era tumultuosa. Existe la posibilidad que Celestio pensase encontrar ayuda entre Donatistas y sus simpatizantes. La Eclesiología del Donatismo y la del Pelagianismo tienen afinidades importantes. Ambas buscaban una Iglesia pura e inmaculada, ya sea por separación externa o por una migración interna. Las acusaciones hechas a Pelagio en Palestina al vincular su doctrina con la del Donatismo son algo más que simples técnicas de controversia. (108).

Celestio aparentemente triunfó al propagar sus doctrinas en Africa antes de su condenación por un Sínodo cartaginés local en el 411 (109) y debe destacarse que sus ideas eran relacionadas con el anti-traducianismo antes que con la negación de la Gracia o la afirmación de la libre voluntad. La primera referencia a la doctrina pelagiana en Africa es el relato de Agustín sobre ciertas personas que enseñaban que los niños bautizados no obtenían la remisión de los pecados sino la santificación (110). Los cargos contra Celestio (que Adán fue creado mortal y habría muerto si hubiese pecado o no; que el pecado de

105. En este sentido, nos encontramos frente a una actitud positiva y valiosa.

106. Cf. P. Brown, "Pelagius and his supporters", 100.

107. Cf. bonner, art. cit. n.23, 32-3.

108. Podemos hablar, en este sentido, de una semejanza estructural y de fondo en ambos movimientos.

109. Aug., Ep 157, III.22: "Multa de his quaestionibus in aliis nostris opusculis et ecclesiasticis sermonibus diximus, quoniam fuerunt etiam apud nos quiam, qui, ubicumque poterant, haec sui erroris nova semina spargerent, quorum nonnullos per ministerium nostrum fratrumque nostrorum misericordia domini ab illa peste sanavit, nec tamen hic deesse aliquos arbitror maxime apud Carthaginem sed iam occulte mussitant timentes ecclesiae fundatissimam fidem": CSEL XLIV, 470, 27-471, 7.

110. Aug., De Pecc Mer et Rem III, VI,12: CSEL LX, 139,10-16.

Adán le concernía a él solo y no a la raza humana; que los recién nacidos están en la misma condición que Adán antes de la caída; que la humanidad no muere mediante el pecado de Adán ni resucita por la Resurrección de Cristo; que la Ley admite hombres al Cielo tanto como lo hace el Evangelio y que, antes de la venida de Cristo, había hombres sin pecado), (111) son un desarrollo del ataque de Rufino el Sirio al traducianismo.

Primeramente, que Adán habría muerto si hubiese pecado o no, no es la doctrina de Rufino o Pelagio sino que fue desarrollada por la corriente más radical del Pelagianismo liderada por Celestio (112). En Cartago, en el diácono Paulino, Celestio en contra la tradición ambrosiana de Milán. La combinación en el Sínodo de Cartago de Paulino de Milán como acusador y de Aurelio de Cartago como juez indica la oposición unida de otras tradiciones cristianas frente al Pelagianismo romano. Paulino y Aurelio coincidían en que Adán fue creado originalmente *inexterminabilis* y después se hizo corruptible al no obedecer los preceptos. (113) Le preguntaron a Celestio sobre el estado de los niños no bautizados: si es el de Adán antes de la caída o lleva en sí la culpa inherente al Pecado Original (114). Celestio respondió que sobre ese tema no había opinión entre los católicos y que él personalmente siempre mantuvo la necesidad del Bautismo para los niños (115). Esto lo podría haber salvado en Roma pero en Cartago le acarreó la excomunión. Sin embargo, la excomunión de Celestio por un Concilio cartaginés no implicaba, en sí mismo, ningún juicio sobre Pelagio en Palestina ni asocia automáticamente a Agustín con ninguna campaña en su contra.

No obstante, la parte jugada por Agustín en la cuestión pelagiana hasta el 416 está caracterizada por una curiosa discreción. El defendía la doctrina tradicional africana del Bautismo de los niños para la remisión de los pecados (cf *De Peccatorum Meritis et Remissione*) y en el *De Spiritu et Littera* (412) responde a ciertas doctrinas que leyó en el Comentario de Pelagio a Romanos aunque sin mencionar a Pelagio por su nombre (116).

111. Mar. Merc., *Commonitorium super nomine Caelestii* 1: ACO I, 66, 9-16; *Lib Subnot in Verb Iul* 2: id 6, 14-24; Aug., *De Gest Pel* XXXV, 65: CSEL XLII, 120.4-13.

112. Cf. Bonner, n. 23, 41. Es importante hacer esta distinción para no confundirnos en el análisis de sus doctrinas.

113. Aug. *De Grat Chris et de Pecc Orig* II, IV, 30: CSEL XLII, 169.3-6.

114. Id.: CSEL XLII, 169, 6-9.

115. Id.: CSEL XLII, 169, 11-15.

116. Evans, *Pelagius*, London 1968, 74-5.

En el 413 envía a Pelagio su célebre carta (117) en la que provee a su teólogo con un testimonio que empleará en el Sinodo de Dióspolis. En el 415, cuando leyó *De Natura* de Pelagio y dice descubrir su perniciosa influencia, Agustín todavía contesta mansamente, omitiendo toda mención del nombre de Pelagio y sugiriendo que los errores del *De Natura* se deben al celo del autor por la pureza moral.(118) Esta reserva frente a Pelagio no surge del hecho que, hasta el 415, Agustín no estuvo tan interesado en el Pelagianismo porque de hecho sí lo estaba. En 414 recibe una carta de Hilario de Siracusa sobre el proselitismo del partido pelagiano en Sicilia y replicó con una carta que originaria un pequeño tratado. (119). Hilario citaba la doctrina que un hombre rico sólo puede salvarse si renuncia a sus riquezas (120) como del Anónimo Siciliano (121). Hacia el 414 Agustín se acerca al Pelagianismo en su forma más extrema, ausente en el mismo Pelagio y es destacable que su reacción no es simplemente una apología moderada de la propiedad que un cristiano puede poseer, según 1Tim 6,17 sino también del cristiano ordinario, sin riquezas y que no era un asceta entusiasta según la óptica pelagiana pero que anhelaba vivir el Cristianismo con sus limitadas capacidades.

Agustín se opone al rigorismo pelagiano con su experiencia de Pastor que conocía las debilidades de la naturaleza humana y deploraba la práctica pelagiana aunque ensalzaba aquellas prácticas que consideraba propias de la perfección. Aquí manifestaba una actitud endurecida y que reflejaba su propia experiencia espiritual (122). Las características de su argumentación sugieren que lo que lo inquietó, más que la doctrina, era la soberbia pelagiana. Los Pelagianos, durante ese tiempo, todavía eran razonables y se consideraban miembros de la Iglesia. La precaución de Agustín al tratar con Pelagio es explicable porque tenía presente la fama de Pelagio como hombre virtuoso. Agustín y Pelagio tenían también amigos en común como Paulino de Nola, Piniano y Melania. Nada se ganaría, por tanto, al polemizar con un hombre que contaba con tan influyentes amistades. Por otra parte, no debemos olvidar que Agustín estaba preocupado por otras numerosas cuestiones. En la carta a su amigo Evodio (415), en la que Agustín anuncia que ha escrito *De Natura et Gratia*; también nos informa

117. Ep 146: CSEL XLIV, 273.20-274.9.

118. *De Nat et Grat* I, 1: CSEL LX, 233.1-6.

119. Aug, Ep 157: CSEL XLIV, 449.10-488.10.

120. Apud Aug., Ep 156: CSEL XLIV, 448.12.15-16.

121. Cf. *De Divitiis* 18: PL I, 1407.41-1408.5

122. Aug., Ep IV, 39: CSEL XLIV, 485.15-48.22.

que añadió dos libros al **De Civitate Dei**; predicó tres Sermones sobre los Salmos; envió una carta a Jerónimo sobre el origen del alma y otro sobre la Epístola de Santiago (ambos temas relacionados con la cuestión pelagiana) y compuso un tratado para Orosio sobre los Origenistas y Priscilianistas.(124). A toda esta intensa actividad intelectual, añadimos su polémica con el Donatismo y sus otras preocupaciones pastorales. Por esto, resulta comprensible que no intentase una confrontación directa con Pelagio.

Después de la lectura del **De Natura**, que le enviaron Timasio y Santiago, Agustín dice tomar conciencia sobre la amenaza de la enseñanza pelagiana. Por otra parte, Pelagio citaba a numerosos autores católicos para apoyar sus propias ideas (125). La reacción que esto provocó en Agustín sólo podía ser comparada con los acontecimientos del 416. Para mejor comprender esto es necesario considerar el desarrollo de los acontecimientos en Palestina, donde Pelagio vivió desde su partida de Africa en 411. Encontró una cálida recepción por parte del Obispo Juan de Jerusalén y se encontró nuevamente con Jerónimo, su antiguo adversario.

Probablemente algunos aspectos del comentario de Jerónimo al Profeta Jeremías, comenzado hacia el 414, se deben a los cargos pasados de confianza imprudente en Orígenes y a la valorización negativa del Matrimonio según Pelagio. En el 415 llegaron a Belén el Sacerdote español Orosio, que vino a Africa invocando la ayuda de Agustín contra la herejía en su España natal y fue enviado a Palestina para aprender el temor de Dios de Jerónimo y para ser un mensajero de dos cartas de Agustín (127). Si consideramos que Rufino el Sirio era miembro de la comunidad de Jerónimo, es posible que a Orosio se le habría pedido que advirtiese a Jerónimo sobre sus ideas. (128). Avito de Braga, por otro lado, dice que Orosio fue enviado a Palestina "por los Obispos africanos" (129). Probablemente de esto podemos inferir que Orosio fue a Palestina enviado por esos obispos para aliarse con Jerónimo contra las doctrinas pelagianas.

Esto permitiría entender por qué la carta de Jerónimo a Ctesiphon,

123. Id. III, 22.

124. Id., Ep 169, IV, 13: CSEL XLIV. 621, 20-23.

125. Id., **De Nat et Grat** LXVII, 80, 81: CSEL LX. 293.19-296.29.

126. Evans, **Pelagius** 6-25.

127. Orosius, **Apol** 3: CSEL V, 606, 19-21; Aug., Ep 169, IV, 13: CSEL XLIV, 620.26-621.16

128. Cf. J.A. Davids, **De Orosio et S. Augustino Priscillianistarum adversariis commentatio historica et Philologica**, The Hague 1930, 23.

129. Avitus, **Ep ad Palchonium**: PL XLI 805-6.

escrita antes del arribo de Orosio a Belén, no hace referencia a la cuestión del Bautismo de los niños. Tendremos que esperar al **Diálogo contra los Pelagianos** (en el final del tercer libro) para encontrar una referencia a ese tema (130). Hasta que Orosio llegó a Palestina, Jerónimo no fue consciente del elemento rufiniano en el Pelagianismo. Orosio, al arribar en el verano del 415, encontró a Jerónimo envuelto en la polémica con Pelagio y continuando el debate sobre Joviniano que había iniciado en el 394. Pelagio se estableció en Jerusalén protegido por el Obispo Juan de Jerusalén y seguramente, con el apoyo de los refugiados romanos que huyeron a Palestina después del saqueo de Roma.

La alianza entre Juan de Jerusalén y Pelagio es explicable porque, además de la fama de santidad de Pelagio, compartían una común antipatía. Juan estaba enemistado con Jerónimo desde la época de la cruzada de Teófilo de Alejandría contra el Origenismo y los dos no se reconciliaron. Jerónimo, por su parte, había reconocido en la doctrina de Pelagio la doctrina de la "apatheia" y lo llama Origenista. Esta acusación criticada generalmente (131) no carecía, sin embargo, de un fundamento (132). Además estaba la amarga memoria de las críticas desaforadas de Jerónimo a Joviniano que desconcertó a sus amigos y motivó a Pelagio para exponer una teología más equilibrada del ascetismo. El Sínodo diocesano reunido por el Obispo Juan de Jerusalén (30.VI.415) es un hecho fundamental en la historia del Pelagianismo. Así es comprensible que el **De Natura** de Pelagio, escrito en respuesta a Jerónimo y criticado por Agustín en **De Natura et Gratia**, haya procurado su condena sin la intervención de Orosio. Nuestro conocimiento de las deliberaciones de ese Sínodo nos viene de Orosio, este tenía resentimiento pero de su relato es posible formarnos alguna idea de lo que sucedió.

Aparentemente Orosio invitó al clero presente en el Sínodo a que tuviese en cuenta los antecedentes y contexto de la polémica entre Jerónimo y Pelagio. Trajo una copia de la carta de Agustín a Hilario de Siracusa que leyó en el Sínodo. Manifiestó hostilidad y violencia contra Pelagio e insolencia frente al Obispo Juan. Esto sólo perjudicó su causa. A pesar de las invitaciones de Juan para asumir el rol oficial de fiscal -que rechazó- sostuvo que las decisiones de un Concilio africano y las opiniones de los teólogos latinos más destacados constituían una condenación efectiva que sólo necesitaba la aprobación del

130. *Dialogus adv. Pelagianos* III,17-19: PL XXIII, 616C-617A.

131. Esto le ha merecido a Jerónimo

clero oriental- aprobación que Orosio consideraba absolutamente obligatoria. (133).

La conducta de Orosio marca una nueva etapa en la controversia: ya estaba implicado Pelagio. Agustín, en **De Natura et Gratia**, respondió a Pelagio sin nombrarlo. Jerónimo, en el **Dialogus adversus Pelagianos** (posterior al Sínodo de Jerusalén) utilizó nombres ficticios pero Orosio puso la cuestión como objeto de discusión pública. El Pelagianismo, afirmó en su **Apologia**, se opone a la Tradición de la Iglesia testimoniada por Cipriano, Hilario Ambrosio, Agustín y Jerónimo (134) y actualiza las doctrinas heterodoxas de Orígenes, Prisciliano y Joviniano (135).

En el Sínodo de Jerusalén los nombres de Pelagio y Celestio fueron unidos por Orosio como heterodoxos de Africa y se le atribuyeron a Pelagio las enseñanzas del Anónimo Siciliano (que él nunca aprobó) (136). Después de la intervención de Orosio los elementos disparatados en el Pelagianismo fueron reunidos de tal forma que siempre permanecieron así a lo largo de la polémica. Orosio dedujo que la condena de Celestio por un tribunal africano implicaba necesariamente la de Pelagio-lo cual fue problematizado por Juan de Jerusalén (137). Sin duda, es difícil imaginar un defensor más inadecuado de la teología africana delante de un Sínodo oriental. La consecuencia de este Sínodo probó su carácter definitivo. Cuando vio que el Sínodo no estaba preparado para condenar a Pelagio, Orosio intentó evitar que se cuestionase eventualmente la decisión del Sínodo africano respecto a Celestio. Intentó presentar toda la cuestión como si fuese exclusivamente de la Iglesia latina y correspondiente, por tanto, al Papa Inocencio de Roma. Orosio nos cuenta que tuvo éxito pero cuando se presentó en Jerusalén para la Fiesta de la Dedicación (12 de Septiembre del 415) el Obispo Juan lo denunció públicamente como sostenedor de la pecabilidad necesaria del hombre aún con la ayuda de la Gracia (138). Esto cambió la situación: a los ojos de un griego como Juan de Jerusalén la doctrina de Orosio -y la de Jerónimo y Agustín- era que el hombre peca necesariamente aunque la Gracia lo asista porque la Naturaleza está corrompida. La exoneración de Pelagio por el Sínodo de Dióspolis puso en tela de juicio a la doctrina africana sobre

133. Orosio, **Apologeticus** 5: CSEL V, 609.3-11.17-23.

134. Id., I: CSEL V, 604.7-13.

135. Id.: 13-17.

136. Id. 3, 4: 606, 23.607.11.608.5-8.

137. Id., 4: 607.22-608.4.

138. Id.7: 611, 9-18.

la Gracia y el Pecado Original. Pelagio aseguró su absolución no reconociendo a Celestio (139) pero los Africanos no se dieron por convencidos con esto.

Estos reconocieron lo que Pelagio afirma en una carta llegada a manos de Agustín y en donde sostiene que el hombre puede vivir sin pecado y observar fácilmente los preceptos divinos si así lo desea (140). En el 413 los Pelagianos en Africa afirmaron contar con el apoyo de las Iglesias Orientales (141). Para responder a esto, Agustín apeló a Cipriano, aceptado tanto en Oriente como en Occidente, en su Sermón predicado en la Basílica Maiorum de Cartago (27 de junio). En el 416 parece que los Pelagianos tenían razón. Celestio fue ordenado Presbítero en Efeso (143) y Pelagio fue absuelto en Dióspolis de una serie de cargos formulados por dos Obispos galos exilados, Heros de Autun y Lázaro de Aix-en Provence. Heros y Lázaro fueron usados políticamente pero para los Africanos eran respetables y Heros fue también discípulo de S. Martín de Tours. (144).

Oriente aparentemente rechazó la doctrina de Occidente. La Ortodoxia africana -identificada por los Africanos con la Ortodoxia católica- peligraba. En el 416 hubo otro motivo de alarma para los Africanos. En el Sínodo de Jerusalén el Obispo Juan aparentemente concedió que el caso de Pelagio y Celestio fuese llevado a Roma (145). Celestio hizo tal apelación, apoyado en la absolución de Pelagio en Dióspolis y en su propia ordenación en Efeso. Si dejamos de lado la decisión cartaginés del 411, se desarrollaría, entonces, una crisis entre Africa y la Sede Apostólica como no había sido conocida desde la disputa entre Cipriano y Esteban (siglo III). Pelagio tenía amigos en Roma: el presbítero Sixto (destinado a ser futuro Papa) era uno de ellos. Por tanto, era necesario que Inocencio de Roma fuese convencido para condenar las doctrinas asociadas con los nombres de Pelagio y Celestio. Una acción inmediata era fundamental y a ello fueron encaminados todos los recursos de la diplomacia epistolar africana. Las decisiones de los Concilios de Cartago y Milevi fueron comunicadas a

139. Aug., *De Gest Pel* XIV, 30; XIX, 43; XXXIII, 58: CSEL XLII, 83.2484-26; 98,18-99.3; 112.22-114.14.

140. Id., XXX, 54: CSEL XLII,107.6-8.

141. Id. XI, 25: CSEL XLII, 79.6-9.

142. *Serm* 294.

143. Concilio de Milevi (apud Aug., *Ep* 176.4: CSEL XLIV, 667.6-7; Mar. Merc., *Common super nomine Caelestii* 2: ACO I,V,66.23-24.

144. Próspero, *Chronicon* (ad ann. 412): MGH, Auct. Ant. XI, 466.

145. Orosio, *Apol* 6: CSEL V, 610, 20-611.2.

Roma implorando a Inocencio que añadiese la autoridad de la Sede Apostólica a las decisiones africanas (146).

Hasta que Inocencio tomase su decisión, los Obispos Africanos esperaron tensamente. Para Agustín fue particularmente conflictivo. Sus opiniones, junto con las de Jerónimo, han sido invocadas por Orosio para anatematizar al Pelagianismo. Pero los Obispos orientales las ignoraron. Fue una clara derrota (147). Fue también un fuerte golpe a la teoría agustiniana de la *Catholica* desarrollada en su polémica antidonatista: una Iglesia, una fe. Agustín había pedido a Cresconio que buscara la verdadera fe en las Iglesias que recibieron las Epístolas paulinas y ahora Celestio había sido ordenado en Efeso (148).

Miró a la Iglesia de Jerusalén, cuyo primer Obispo fue Santiago (149) y notó que Pelagio fue absuelto en la misma, aun cuando Juan argumentó que representaba a Agustín. Los acontecimientos del Oriente afectaron la noción de la Unidad católica que caracterizaba la Eclesiología de Agustín. De acuerdo a esto, la aprobación de Inocencio a las decisiones de los Concilios de Cartago y Milevi fue crucial, a los ojos de Agustín, para reivindicar la Teología africana y establecerla como doctrina de la Iglesia universal.

No obstante, considerando las circunstancias en que la decisión fue emitida, en la ausencia de ambos acusados, es probable que el sucesor de Inocencio, el autoritario Zósimo, merezca simpatía por su flexibilidad para reabrir la causa y escuchar a Pelagio y Celestio (150). Pero los Africanos permanecieron firmes y se negaron a cambiar. Según su parecer nada sería más negativo que retractarse de sus decisiones proclamadas públicamente. Por eso recurrieron al irrefutable: **Causa finita est** (151).

Ignoramos si utilizaron otras presiones para influenciar a la Corte de Ravenna. Pero, en una fecha tardía, Julián de Eclana se refirió a las ofrendas del pobre y a las herencias de ricas mujeres usadas para co-

146. Concilio de Cartago (apud Aug., Ep 175,2: CSEL XLIV, 655.5-6.

147. Brown, *Augustine of Hippo*, 357.

148. Aug., C. Cres. II, XXXVII, 46: CSEL LII, 406.19-26.

149. Id.: CSEL LII, 406.26-407.1.

150. Debemos reconocer, no obstante, que la sinceridad de Zósimo queda algo comprometida por la violenta hostilidad que manifestó hacia Heros y Lázaro, motivada parcialmente por su propia vinculación con Patroclo, sucesor de Heros como Obispo de Arlés. Era, además, el favorito del Patricio Constancio, esposo de Gala Placidia y personalidad dominante en la corte imperial, cuyo favor fue decisivo en la elección de Zósimo.

151. Sobre el sentido de esta célebre frase, cf. G. Bonner, *S. Augustine of Hippo. Life and Controversies*, London 1963, 343.

romper a las autoridades civiles (152). Los Obispos africanos, ya en el transcurso de la controversia donatista, fueron muy sagaces en su relación con el poder civil. La violencia en Roma, entre el partido pelagiano y sus oponentes católicos (con recuerdos del ataque al monasterio de Jerónimo en Belén el 416) indujo a la acción estatal. (153). El lenguaje del decreto imperial condenando al Pelagianismo se refiere al "pestiferum virus" (154). Pelagio y Celestio eran considerados rebeldes y agitadores del orden (155). La cancillería imperial puso de relieve el defecto primordial del Pelagianismo: la superioridad autosuficiente, derivada del medio aristocrático en que surgió y se desarrolló.

El 1ro. de mayo del 418, a continuación de la promulgación del decreto imperial, un Concilio africano reunido en Cartago formuló los célebres nueve cánones contra el Pelagianismo, de los cuales los dos primeros se referían a la doctrina rufiniana ya condenada en Celestio (411) mientras que los restantes se refieren a las doctrinas atribuidas a Pelagio en el Sínodo de Dióspolis o en el curso de la controversia (156). Así, por decreto imperial, se constituyó la crítica definitiva de la Teología latina al Pelagianismo. No obstante, cuando el Papa Zósimo condena a Pelagio y Celestio no utiliza el lenguaje típico del Concilio de Cartago sino que proclamó, como lo había hecho Inocencio, que los niños son liberados de la muerte, efecto del Pecado original, sin referencia a la culpa hereditaria del Pecado, tan importante en la Teología africana (157). Roma no estaba preparada para aprobar simplemente, sin una cualificación, al rigorismo doctrinal africano. Probablemente las técnicas controversiales africanas condujeron ya a Inocencio a creer que los Pelagianos negaban absolutamente el Bautismo (158). Esta afirmación, sin embargo, es extraña a todo serio Pelagiano (159).

La reserva romana sobre la Teología africana continuó tiempo después que la cuestión pelagiana fue decidida, el Papa Celestino vindicaría la ortodoxia de Agustín respecto a las críticas semipelagianas

152. Aug., *Op Imp c. Iul.* III, 35: PL XLV, 1262.

153. Estas mismas circunstancias nos ayudan a interpretar, con perspectiva, la diplomacia africana.

154. PL XLVIII, 383A, 384A.

155. PL XLVIII, 381A.

156. G. Bonner, "Les origines africaines de la doctrine augustinienne sur la chute et le péché originel": *Augustinus* 1967, 102-3.

157. Cf. F. Floëri, "Le Pape Zosime et la doctrine augustinienne du péché originel": *Augustinus Magister*, Paris 1954, II, 755-61.

158. Apud Aug., *Ep* 182, 5: CSEL XLIV, 720, 6-8.

159. Celestio apud Aug., *De Grat Christ et de Pecc Orig* II, 5: CSEL XLII, 169.26-170.1.

pero no fue más allá. No aprobó en bloque el Agustínismo ni anatemizó, en el mismo sentido el Semipelagianismo (160). En el 418 Jerónimo envió una breve carta de felicitación a Agustín en los términos más encomiásticos. Le escribió discretamente, sin dar importancia a los enojos de su correspondencia con el Hiponate y destacando la celebridad de éste. (161). Agustín fue informado también de su fama mundial reverenciada por los Católicos y denostada por los heréticos (161). Esta fue la suprema aprobación realizada por Jerónimo y es también un testimonio temprano sobre el papel de Agustín en la crisis pelagiana. que anticipa el veredicto de la posteridad. Ninguna persona, en efecto, tuvo tanta preeminencia en esa crisis. La imagen popular de la misma, con Agustín dominando a los Obispos africanos e imponiendo su doctrina sobre ellos, no es convincente. Ya sea por el temperamento de los colegas de Agustín, independiente sin lugar a dudas; ya sea por la evidencia de los propios escritos de Agustín sabemos que éste fue parte de un frente polémico. En una famosa carta del 415, sobre el origen del alma humana, se ocupa también de la Justicia divina en el caso de los niños muertos sin bautizar. Agustín entendió claramente la problemática. Escribe a Jerónimo (162) pero éste no le respondió solucionándole el problema, tan importante durante la controversia origenista. Agustín acepta la tradición africana que considera la de la Iglesia Católica, poniendo su confianza en la oculta Justicia divina antes que admitir la posibilidad de admitir alguna Salvación sin el Bautismo (163).

Cuatro años después del envío de esa carta a Jerónimo, Vincentius Victor informó al mundo de sus opiniones sobre el origen del alma humana. Agustín expresó su deseo de que Vincentius fuese a Hipona para conversar con él (164). Podemos imaginar que Agustín tendría muchas cosas que decir a su crítico. Por otra parte, en el **De Gestis Pelagii**, escrito en el 417, Agustín se refiere a sus relaciones con Pelagio y adopta un tono apologético explicando que, en primer lugar, el nombre de Pelagio le inspiraba respeto y que se convenció de su heterodoxia después de leer **De Natura** (165). Reproduce la carta de agradecimiento que recibiera de Timasio y Santiago por su refutación de

160. Celestino, **Ep** 21: PL I, 528C-530B.

161. Jerón., apud Aug., **Ep** 195: CSEL LVII, 214.10-216.2.

162. Aug., **Ep** 166, III, 6: CSEL XLIV, 554.9-11, 559.7,15-561.6

163. Como es sabido, este enfoque ha ejercido una influencia importante en el desarrollo posterior de la doctrina.

164. Aug., **De Nat et Orig. Animae** III, XIV, 21: CSEL LX, 377.6-10.

165. **De Gest Pel.** XXIII, 47: CSEL XLII, 101.3-15.

Pelagio (166) y también cita la carta que él mismo envió a Pelagio en el 413 (167). Tengamos en cuenta que Agustín habla de Pelagio con respeto en el **De Peccatorum Meritis et Remissione** y le dio la carta que lo ayudó a establecer su buena fe en el Sínodo de Dióspolis. Respondiendo al *De Natura*, una obra en la que Pelagio cita a Agustín, entre otros, como apoyo de sus teorías; no menciona el nombre de Pelagio y sugiere que el heterodoxo erró por descuidar el celo por la fe. Después del Sínodo de Dióspolis, cuando la obra atribuida a Pelagio y dirigida a cierta viuda fue escrita, Agustín dudó de su autoría recordando que una parecida atribución equivocada le sucedió una vez a él mismo. (168).

En estas circunstancias podemos imaginar cierto criticismo a Agustín por parte de sus inflexibles colegas africanos. Si a este criticismo en su falta de celo por criticar a Pelagio se añade la acusación palestinense a su discípulo Orosio (que sostenía que el hombre es incapaz de evitar el pecado sin la Gracia divina y sobre lo que Agustín se opuso, tal cual lo demuestra en su **De Spiritu et littera**) (169) podemos comprender por qué Agustín es, a partir del 416, el líder de la oposición africana al Pelagianismo. Es posible afirmar que Agustín, en su vejez, vio un desafío a los fundamentos de su doctrina (170). A la luz de esta situación podemos entender el recurso creciente a otros escritores eclesiásticos más antiguos en las obras antipelagianas más tardías de Agustín. En **De Peccatorum Meritis et Remissione**, del 411-12, cita a Cipriano y a Jerónimo como apoyo de su doctrina (171). En el **De Gratia Christi et de Peccato Originali**, del 418, cita a Ambrosio numerosas veces; en los seis libros del **Contra Iulianum**, publicado en 421-22, Ambrosio es citado más de treinta veces y a su testimonio son añadidos los de autores como Reticio de Autun, Olimpio de España e Hilario de Poitiers (172). Agustín desea ser doctor católico pero en el 415 se ve citado él mismo por Pelagio como apoyo de su enseñanza propuesta en el **De Natura** y en el 416 los informes de los Sínodos de Jerusalén y Dióspolis parecen indicar que sus concepciones teológicas no fueron aceptadas por los teólogos griegos.

166. Id., XXIV, 48: CSEL XLII, 102.7-103.3.

167. Id., XXVII, 52-XXVIII, 53: CSEL XLII, 105.17-106.24.

168. Id., VI, 19: CSEL XLII, 71.19-72.15.

169. **De Spir et litt** I, 1: CSEL LX, 155.5-10.

170. Este hecho probablemente nos ayude a entender algunas asperezas de la controversia que estamos estudiando.

171. P. Battifol, *Le catholicisme de S. Augustin*, Paris 1930, 480-2.

172. **C. Iul** I, III, 7-9: PL XLIV, 644.5.

Por un tiempo su fama como teólogo católico parecía vacilar y los principios sobre los que basó su doctrina parecían ser cuestionados. Quizás el rigor inflexible que Agustín mostró en los últimos tramos de la controversia pelagiana, que tanto preocupó a los ascetas cristianos de Galia, es comprensible como la reacción de un hombre envejecido que vio desafiada su fe fundamental. (173). Nunca debemos, en efecto, descuidar el aspecto personal en la comprensión de la doctrina agustiniana (174). En la controversia pelagiana los primeros principios de la vida cristiana de Agustín fueron cuestionados. En consecuencia, Agustín no hizo concesiones. Esto puede explicar su dureza final con Pelagio y con otros heterodoxos (175).

173. En efecto, es importante poder conocer el estado anímico de Agustín para explicar algunas de las ideas de su último período.

174. Estos aspectos de la personalidad de Agustín como Pastor en nada perjudican la grandeza de su figura y de su doctrina. Brown alude también a otros aspectos en su excelente biografía de Agustín: o.c. 384.

175. Ag., de *Praedestinatione Sanctorum* I, 2: PL XLV, 961.